

Мельник В. И. Композиционно-смысловой центр повести И. Шмелева «Росстани» // Русская литература и российское зарубежье: Пятые Крым. междунар. Шмелевские чтения. Алушта, 1996.

Ничипоров Б. Введение в христианскую психологию. М., 1994.

Сорокина О. Москвитина: Жизнь и творчество Ивана Шмелева. М., 1994.

Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. 1.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991.

Четвериков С. Бог в русской душе. М., 1998.

Шмелев И. С. Собр. соч.: В 5 т. М., 1998.

И. А. Летова

СТАТУС ТЕКСТА И КОНЦЕПЦИИ ПЕРЕВОДА (НА МАТЕРИАЛЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ)

В основе настоящей статьи – многолетние заметки и наблюдения автора в области русскоязычных и церковнославянских переводов новозаветного текста. Мне представляется, что целый ряд вопросов, связанных с этой проблематикой, продолжает сохранять свою актуальность. Занимаясь изучением современных переводов и их сопоставлением с церковнославянской и синодальной версиями, я пыталась осмыслить те языковые принципы интерпретации текста, которые реализует соответствующий перевод, а также уяснить ту концептуальную реальность, которую он (перевод) описывает.

Стареют ли переводы? К сожалению, эта сторона переводческой практики исследуется крайне редко. В какой-то мере эта проблема рассматривается в монографии А. Н. Егунова «Гомер в русских переводах», где описывается процесс освоения средствами русского языка гомеровского текста, его речевого жанра и функционального стиля [см.: Егунов, 1964]. На мой взгляд, стареет не перевод, но меняется «целостный образ языка текста» [см.: Брандес, Провоторов, 2003], что ведет к переосмыслению

© Летова И. А., 2007

всех уровней его (текста) формы. Об этом пишет и Б. Гаспаров: «Гипотетически перемещая текст в пространстве, времени, языковой и литературной традиции, мы получаем самые различные его проекции, полностью изменяющие характер наблюдаемого материала. То, что при одной проекции выглядит нарушением связей в повествовании и “темнотами”, вызванными порчей текста или его компилятивным характером, при другой проекции оборачивается характерными признаками сложного и богатого поэтического языка и поэтической композиции» [Гаспаров, 2000, 8].

Этот целостный образ языка текста, его различные проекции неразрывно связаны со статусом данного текста в данной культуре и обусловлены им. В конфессиональной православной традиции статус новозаветного текста определен во всех учебных руководствах по изучению Закона Божьего или Священного Писания следующим образом: «Под именем книг Нового Завета понимаются те Священные книги, которые написаны апостолами или, под их руководством, их ближайшими учениками, по внушению Святого Духа, и которые потому служат главным основанием христианской веры и деятельности» [Иванов, 2002, 5]. Отличительной чертой этих книг, таким образом, является их богодухновенность, они находятся на самой вершине конфессиональной аксиологии, благодаря чему культура, базирующаяся на подобной ментальности, имеет богодухновенные книги и в качестве своего основания – они пронизывают ее сверху донизу. Эти тексты читают все, кто умеет читать, без различия возраста, пола или сословия. Являясь «главным основанием христианской деятельности», т. е. литургики, они постоянно звучат и, таким образом, язык новозаветных текстов – ядро общенародной словесности, он обладает высшим авторитетом и служит образцом нормы [см.: Пиккио, 2003, 201–243].

Становлению новозаветного канона посвящено много работ, и в частности «стандарт в этой области» – монография Брюса М. Мецгера «Канон Нового Завета», где подробно исследуется взаимосвязь между формированием канона и учения Церкви [см.: Мецгер, 1998]. Именно благодаря этой взаимосвязи текст Нового Завета приобретает богословское и историческое значение.

Можно сказать, что до настоящего времени проблемой является статус греческого языка Нового Завета. Среди разнообразных

мнений важное значение имеет развиваемая А. В. Вдовиченко концепция о «традиционном литературном сакральном языке Jewish Greek, иудейском греческом» [Вдовиченко, 2002, 7]. Предложенная автором модель описания указанного концепта не завершена, но только становится, однако признание за иудейским греческим статуса функционального стиля, обладающего авторитетом и нормой, а также устной и письменной традициями, не только существенно расширяет возможности применяемых методов исследования, но и влияет на интерпретацию их (исследований) результатов. Дело в том, что концепт «иудейского греческого» может инициировать стремление (присущее части новейших российских переводов) «вернуться к чистой “библейской” основе. В последовательном развитии это приводит к разложению всего христианства в гуманитарную мораль, и тем опровергается. Возврат к Библии оказывается мнимым. И столь же недостаточным окажется всякое толкование христианского Откровения в одних только “семитических” категориях “закона” или “пророчества”» [Флоровский, 1991, 510].

Церковнославянская версия Нового Завета формировалась под влиянием традиций христианского эллинизма, проводником которых оказалась сама переводческая практика святых Мефодия и Кирилла [см.: Верещагин, 1997]. Церковнославянский язык, ставший конфессиональным языком *Pacis Slaviae Orthodoxae*, исследователями культуры нередко рассматривается как «подражание греческому», при этом период XIV–XV вв. («второе южнославянское влияние») оказывается одним из важнейших этапов «эллинизации» церковнославянского языка. Именно на этот период приходится «литургическая реформа XIV века и исправление богослужебных книг, которые начались на Афоне и затем распространялись по всем славянским православным странам» [Афанасьева, 2002, 10]. Этот язык, к сожалению, до сих пор плохо изученный и описанный с точки зрения традиционной истории языка, в коммуникативной модели описания рассматривается как сакральный «коррелят» русского языка, и термин «диглоссия», после появления статей и монографий Б. А. Успенского, стал устойчивым для описания взаимоотношений русского и церковнославянского языков [см.: Успенский, 1994; Пиккио, 2003, 207–214]. Применительно к теме нашей статьи это означает,

что если сакральный язык славянского Нового Завета есть «эллинистический» в своей основе, то иудейский греческий как сакральный язык оригинала передает фактуальность «священного гебраизма», а потому славянский перевод в принципе не может быть адекватен оригиналу. Именно отсюда исходят инициативы новейших переводов.

Вопрос этот чрезвычайно сложен. В первую очередь, очень трудно характеризовать функциональные стили древних языков и их прагматику. И хотя в этой сфере вряд ли возможны однозначные решения, но необходимость новых исследований очевидна [Илларион, 2004, 180–220].

Данная статья, как уже было сказано, написана с позиций традиционной практики «критики перевода»; автор пытался раскрыть концептуальную сферу новых переводов как результат теоретических воззрений их авторов на новозаветную проблематику. По необходимости статья ограничивается материалом Евангелия от Матфея.

Под «новейшими переводами» мы подразумеваем переводы, опубликованные в XX в. Это перевод Константина Победоносцева, вышедший в 1906 г.; перевод, выполненный под руководством епископа Кассиана (Безобразова), начатый в 1953 г. и полностью опубликованный в 1970 г.; перевод священника Леонида Лутковского (Киев, 1990); восстановительный перевод служения «Живой поток» (Анахайм, 1998); перевод, выполненный В. Н. Кузнецовой (Канонические Евангелия. М., 1993); современный русский перевод Института перевода Библии в Заокском (2002) и первая публикация перевода Сергея Аверинцева (Киев, 2004).

Надо отметить, что основным аргументом переводчиков в пользу предпринятого ими труда является тезис об устарелости и непонятности языка церковнославянского, который рассматривается как язык исключительно сакральный, современный же перевод должен снять антитезу «сакрального – профанного». Только авторы вступительных статей и комментариев к переводу В. Н. Кузнецовой («Канонические Евангелия») апеллируют к научности самого перевода: «Особенность настоящей публикации состоит в том, что это первый опыт *научного* (здесь и далее в цитатах курсив мой. – И. Л.) издания важнейшей части Нового Завета в русском переводе» [Канонические Евангелия, 1993, 3].

«Научность», впрочем, является скорее достоянием сопровождающих текстов, но едва ли может быть определена как принцип переводческой практики.

Остановимся подробнее на заявленных намерениях переводчиков и результатах их реализации. Прежде всего, во всех случаях мы получаем четкий текст, потому что профанный образ языка плохо совмещается с фактуальностью литургической практики. В силу этого переводчик резко изменяет речевой жанр и функциональный стиль текста оригинала. Об этом хорошо сказано в статье А. В. Вдовиченко: «Таким образом, Евангелия, как и Деяния, и Апокалипсис и другие тексты, создаются на языке, который был принят в грекоговорящей иудейской диаспоре как сакральный богослужебный традиционный язык... На этом языке никогда не говорили (он искусственный по своему генезису, его использовали только в практике богослужения в грекоязычных иудейских общинах, где читалась и почиталась Септуагинта» [Вдовиченко, 2002, 194]. Следовательно, важнейшей чертой текста, принадлежащего к языковой традиции Септуагинты, является его предназначенность для ритуала – единственно возможной коммуникативной ситуации для данных текстов. Напомним, что и славянское Евангелие первоначально бытовало в виде Апракоса – книги, читаемой и почитаемой в богослужебной практике.

Однако современная переводческая теория требует десакрализации языка библейских переводов: «...следует предпочесть тот подход к переводу, который наиболее точен и естественным образом переносит смысл из оригинала в ЦЯ (целевой язык). Лучше всего это делает идиоматический перевод. Идиоматический подход к переводу предполагает, что любое слово оригинала можно передать в переводе на ЦЯ различными способами, чтобы как можно точнее выразить исходный смысл оригинала и *употребить наиболее естественное сочетание слов в данном контексте*. Для адекватной и ясной передачи смысла оригинала используется естественный порядок слов, словосочетаний и предложений. Именно идиоматический подход к переводу сводит количество неясностей и темных мест к минимуму, использует текстообразующие и стилистические свойства ЦЯ наиболее естественным образом. В результате получается ясный и понятный перевод, так что даже те, кто прежде мало соприкасался или

совсем не соприкасался с христианством, имеют возможность понять суть евангельской вести. Авторы этой книги являются сторонниками идиоматического подхода к *переводам, предназначенным для широкого употребления*» [Бикман, Келлоу, 1994, 9].

Высказанная точка зрения игнорирует само понятие сакрального языка, который является аутентичным языком Нового Завета, и, по утверждению Вдовиченко, «лингвистическое описание этого языка возможно только согласно внутренним критериям, определяемым сознанием субъектов иудейской традиции (речь идет о языке Септуагинты. – И. Л.)» [Вдовиченко, 2002, 94]. Кроме того, приведенный мною современный взгляд на принципы перевода библейских текстов предполагает существование «переводов, предназначенных для широкого употребления» и, очевидно, каких-то иных, играющих роль своего рода *disciplina Arcani*. Показательно, что переводы «для широкого употребления» стремятся избавиться (или избавляются вовсе) от сакральных образов, понятий и терминов, всегда связанных с определенной конфессиональной традицией.

Но я хочу обратить внимание на то, что и вне сферы сакрального языка возможен иной взгляд на практику перевода; его выразил, в частности, В. А. Жуковский: «Переводы обогащают язык. Различие правлений, климатов и нравов необходимо производит различие и в самих языках; переводы знакомят нас с понятиями других народов, знакомят в то же время и с теми знаками, которыми выражают они свои понятия; нечувствительно посредством их переходит в язык множество оборотов, образов, выражений, с первого взгляда чуждых его духу, потом приближаемых к нему с помощью аналогии и представляющихся сначала как единственно приличное слово, образ, выражение, потом терпимых, потом обращающихся в собственность. Пока язык богат одними произведениями оригинальными, до тех пор писатели употребляют обороты и выражения уже принятые и бросают мысли свои в известную и часто совсем изглаженную форму; но в переводе – надобно здесь, однако, разуместь одних переводчиков искусных – язык переводчика нечувствительно сближается с тем языком, с которого он переводит, не теряя притом ничего собственного и ему одному свойственного. Сочинитель пользуется собственными богатствами и в то же время, если позволено

так выразиться, истощает их: напротив, переводчик, можно сказать, ведет искусный торг, посредством которого доставляет своему языку сокровища иностранного; словом, переводы для языка то же, что путешествия для образования ума» [Жуковский, 1985, 283]. Автор видит в переводе сложное семантическое целое, принадлежащее двум культурам. Двойственна и природа всякого сакрального языка, который сопрягает в себе мирское и священное в литургическом образе.

Христианство, оформляясь как конфессия, развивало свою литургику и соответствующий ей сакральный язык. Становление канона Нового Завета было одновременно и становлением основных положений христианского богословия. Поэтому справедливым является мнение протоирея Г. Флоровского, что целостный образ языка Нового Завета не может быть сведен к передаче фактуальности Ветхого Завета, но «христианское благовестие и богословие от начала были изречены и закреплены именно в эллинских категориях. Патристика – соборность – историзм – эллинизм – все это сопряженные аспекты единого и неразложимого задания...» [Флоровский, 1991, 509]. Следовательно, церковнославянский язык не передает религиозные смыслы «священного гебраизма», но основан на образах и категориях греческой литургики и патристики.

Таким образом, отношение к церковнославянской версии новозаветного текста – основная проблема, которую решают для себя современные переводчики, даже если они рассматривают перевод лишь как один из способов научной интерпретации текста, весьма эффективный, когда речь идет об описании именно фактуальности. Современная переводческая практика реализует два последовательных подхода к языку Нового Завета: 1) целостный образ языка текста – литургический «иудейский греческий», который можно воссоздать только средствами русского языка, так как церковнославянский описывает иную фактуальность; в силу этого происходит отталкивание от славянского узуса (пример такого подхода – «Канонические Евангелия» в переводе В. Н. Кузнецовой); 2) целостный образ языка текста – литургический греческий и, следовательно, церковнославянский. Фактуальность, стоящая «за текстом», – догматы православной церкви. Самую недвусмысленную позицию в этом вопросе занимает Константин

Победоносцев, который отмечает даже важность фонетического оформления славянской фразы и стремится сохранить ритмику церковнославянского текста.

Однако большинство современных переводчиков изначально ориентированы на русский язык: так, уже переводчики рубежа XIX–XX вв. смотрели на русский текст как на своего рода комментарий к тексту литургическому. Характерно замечание Н. Н. Глубоковского: «Больше простора открывает перевод русский, потому что это наше личное “сочинение”, где изменения ничего и никого не затрагивают. Он же может служить для читателей и комментарием, хотя мы уже слишком далеко простираем его значение, когда, например, без всякой надобности предпочитаем его в проповедях и тем самым намеренно отдаляем верующих от языка церковно-богослужебного, наиболее точного и выразительного» [Новый завет в переводе Победоносцева, 2000, 7]. Можно заметить, что и в греческой церкви современный язык выступает как средство комментирования литургического текста. Известны, например, «таргумы», выполненные богословом и историком церкви Н. Трембеласом.

Пожалуй, самым ярким и оригинальным переводческим экспериментом последнего времени, который решительно порывает с литургической традицией, являются работы В. Н. Кузнецовой. В предисловии к «Каноническим Евангелиям»¹ сказано: «Авторы перевода, “Введения” и сопроводительных статей ставили своей целью познакомить читателя со спецификой Евангелий как литературных произведений, используя результаты, достигнутые современной наукой» [Канонические Евангелия, 1993, 3]. Этой формулировке не хватает филологической конкретности, в частности, остается непонятным, как представляет себе автор «целостный образ языка текста» – и оригинального, и переводного. Между тем на этот вопрос переводчик должен дать ответ подробный и обстоятельный.

Мне уже доводилось писать о некоторых особенностях перевода В. Н. Кузнецовой [см.: Летова, 2001; 2004]. И в этой статье

¹ К настоящему времени В. Н. Кузнецова полностью перевела Новый Завет [см.: Радостная Весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого, 2001].

я хотела бы обратить внимание на некоторые, с моей точки зрения важные и принципиальные, вопросы языкового стиля текста, выбора и комбинирования языковых единиц.

Так, ст. 18 гл. 1 в Синодальном переводе, опирающемся на церковнославянскую традицию, звучит следующим образом: «Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочтались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святаго».

В версии «Канонических Евангелий»: «Вот как родился Иисус Христос. Его мать Мария была обручена с Иосифом, но прежде чем они вступили в брак, обнаружилось, что Мария ждет ребенка от Духа Божьего».

В «Радостной Вести», рассчитанной на религиозную аудиторию, автор перевода пользуется термином «Дух Святой», но в «Канонических Евангелиях» существует тенденция предпочтения традиционному для православно-католических конфессий «Святому Духу» «Духа Божьего». Так, в ст. 20 той же главы мы читаем: «Иосиф, сын Давида, не бойся взять Марию в жены... Ребенок, которого она носит, зачат от Духа Божьего».

В греческом тексте речь идет о Святом Духе (τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον), и все прочие рассмотренные нами переводы сохраняют это концептуальное для всего христианства словосочетание. В чем же смысл такой замены, и как раз в очень важном с теологической точки зрения фрагменте, где речь идет о Непорочном зачатии? Формально «Дух Божий» отсылает нас к 1-й главе Книги Бытия; известно, что евангелист Матфей особенно акцентирует преемственность Ветхого и Нового Заветов. Возникшая таким образом аналогия между сотворением мира и воплощением Сына Божьего требует появления нового термина, отсылающего к новозаветному представлению о Божестве как о Пресвятой Троице; таким термином и является «Дух Святой» (τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον). Но, по-видимому, переводчик хочет сказать, что в Евангелии еще не сформировался концепт христианской святости, и стремится ввести читателя в круг религиозных представлений Иосифа Обручника, т. е. увидеть в тексте «иудейскую» или «протохристианскую» фактуальность [Лезов, 1993, 46–56]. Такая гиперкоррекция бывает свойственна научной переводческой практике.

Например, Мэри Бойс, зарубежный исследователь зороастрийской религиозной традиции, пишет о практике перевода авестийского слова «спэнта», родственного русскому слову «святой»: «Одним из самых важных выражений в откровении Зороастра является ключевое слово *спэнта*, используемое по отношению к Ахура-Мазде и прилагаемое ко всем его творениям. В самой своей основе оно означало, по-видимому, “обладающий силой”, а в отношении благих божеств – “обладающий силой помочь”, откуда, следовательно, “содействующий, поддерживающий, приносящий пользу”. Благодаря постоянному употреблению в религиозных контекстах слово *спэнта* приобрело новое значение, подобное английскому слову *holy* – “святой”, первоначально значение которого также “мощный, сильный”. Слово “святой” – близкий перевод авестийского “спэнта”, *но во избежание появления представлений, чуждых зороастризму*, некоторые ученые предпочитают переводить авестийское *спэнта* во всех случаях как “обильный, щедрый” (по-англ. *bounteous*). У последних переводов, однако, тот недостаток, что в английском языке они не имеют религиозных ассоциаций и не передают того ощущения глубокого почитания, которое подразумевается в авестийском слове *спэнта*» [Бойс, 1987, 31].

Согласно мнению Шантрена, греческое слово *ἅγιος* этимологически и семантически связано с глаголом *αἵζομαι* – «испытывать благоговейный страх» [см.: Chantraine, 1968, 25]. Этот термин (*ἅγιος*) был усвоен иудейской и христианской традициями для выражения идеи святости, основанной на чувстве благоговения, страхе Божиим. Смелые лексические замены смещают акценты «религиозной картины мира», иной раз покушаясь на фундаментальные термины вероучения. Поэтому вполне закономерно, что в последующих изданиях перевода В. Н. Кузнецовой восстановлено традиционное чтение «Дух Святый».

Отметим, что отказ от литургического языка и присущей ему символической концептуальности нивелирует стиль перевода, стирая наиболее яркие черты «образа языка текста». Так, в иудейской и в христианской традициях сакрализуется человеческая физиология, а смягчение лексических резкостей приводит к стилистическим жеманностям в тексте перевода.

Рассмотрим это на примере половины ст. 18 гл. 1.

1. Греческая церковная традиция:

Μνηστευθείσης γὰρ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὗρεθῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσα εκ Πνεύματος Ἁγίου.

Синтаксически эта фраза построена неправильно: в обороте *genetivus absolutus*, которым она начинается, то же самое подлежащее, что и в основном высказывании. Классический автор употребил бы в этом случае *participium coniunctum*. Эта неправильность в какой-то мере сглаживается, если мы будем воспринимать всю данную апокопу как рассказ об осуществлении пророчества Исайи [Ис., 7, 14], причем такой рассказ, который построен как расширение высказывания всем известного и узнаваемого прецедентного текста до уровня повествования.

Это пророчество Исайи в греческой версии текста выглядит так:

Διὰ τοῦτο δώσει Κύριος αὐτός ὑμῖν σημεῖον, ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἐξεῖ, καὶ τεξεται υἱόν, καὶ καλεσεῖς τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. (Синодальный перевод: «Итак, Сам Господь даст вам знамение: *се, Дева во чреве приимет* и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил».)

И вот основное сообщение цитированного стиха [Мф., I, 18]:

Εὗρεθῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσα εκ Πνεύματος Ἁγίου – *обрелась имеющая во чреве из Духа Святого*. Строго говоря, подлежащее и здесь лексически не выражено, ведь при *ἐχούσα* нет артикля, это только сопутствующее действие: *обрелась Та, Которая имеет...*

Этот стих комментировался в византийской традиции: «Но ты не спрашивай, каким образом Дева зачала, и не старайся исследовать, как образовался зародыш; этого не объяснил ни евангелист, ни прежде него Ангел, возвестивший Деве зачатие. Не знали этого и они, потому что это непостижимо для всех и известно одной только блаженной Троице. Знай только то, что Сын воплотился благоволением Отца и содействием Святого Духа» [Зигабен, 2000, 13].

Современный греческий богослов Трембелас в своем разъяснительном переводе, построенном по методу «таргума», т. е. перевода-истолкования, дает следующий вариант текста: *Ὅταν δηλαδὴ ἡ μητὴρ τοῦ Μαρίας ἡρραβωνίσθῃ με τὸν Ἰωσήφ, πρὶν νὰ συγκατοικησοῦσιν ὡς συζῆγοι, εὗρεθῇ ἡ Μαρία ἐγκυὸς διὰ δημιουργικῆς ἐπενεργίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.* – *Итак, когда*

Мать Его Мария была обручена с Иосифом, то прежде, чем они стали жить вместе как супруги, оказалась (букв. «была найдена, обрелась») *Мария беременной благодаря демиургическому нисхождению энергии Святого Духа.* В этот текст уже решительно вторгается богословие, но заметим, что во всех греческих вариантах и адаптациях сохраняется форма *εὐρεθῇ* – «обретется».

2. Церковнославянский текст:

Обрученной бо бывши матери его Марии Иосифови, прежде даже не снитися има, обретется имущи во чреве от Духа Свята.

Этот текст, следуя порядку слов в греческой фразе, воспроизводит ее эмфатические и логические акценты, приобретает своеобразную ритмику. В данном случае начальный оборот дательный самостоятельный сохраняет синтаксическую угловатость оригинала.

3. Синодальный перевод:

По обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочтались они, оказалось, что она имеет во чреве от Духа Святаго.

Здесь снята глагольность причастия благодаря обороту «по обручении», новогреческий текст для передачи причастного оборота использует придаточное времени. «После того, как была обручена» сильнее, чем «по обручении»; «оказалось» тоже эмфатически слабее, чем славянское «обретется» – *εὐρεθῇ* во всех греческих текстах.

4. Перевод Константина Победоносцева:

Обручена была Матерь Его Мария Иосифу, и прежде нежели сойтись им, открылось, что имеет Она во чреве от Духа Святого.

Этот перевод отчетливо ритмизован, ориентация на славянскую фразу выражается, в частности, в сохранении обеих «финалей»: «обручена... во чреве от Духа Святого». Сохранен также сложный союз «прежде нежели» с конструкцией «дательный с инфинитивом»; «...открылось, что имеет Она...» у Победоносцева лучше варианта Синодального перевода «оказалось, что Она имеет», так как «открылось» выразительнее, чем «оказалось», и инверсия «имеет Она» закрывает неблагозвучное зияние. В результате снимается налет канцеляризма и вся фраза приобретает фонетико-ритмическую упорядоченность.

5. Перевод епископа Кассиана:

По обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде чем сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого.

Это слегка поновленный вариант Синодального перевода: архаизм «прежде нежели» заменен на «прежде чем». Надо сказать, что епископ Кассиан, как человек церковный, очень бережно относится к традиции и труду предшественников: он стремится сохранить Синодальный текст, приобретший статус четьего канона.

6. Перевод священника Леонида Лутковского:

Оказалось, что мать Его, Мария, обрученная с Иосифом, зачала во чреве от Духа Святого прежде, чем поженились они.

Отметим, что «зачала во чреве от Духа Святого прежде, чем поженились они» стилистически неграмотно.

7. Перевод служения «Живой поток»:

Когда Его Мать Мария была обручена с Иосифом, прежде чем они сочетались, оказалось, что она носит в чреве от Святого Духа.

К этой фразе в издании есть комментарий: «...от Святого Духа – εκ Πνεύματος Ἀγίου, буквально “из”. Хотя Христос родился от Марии (ст. 16) (в греч. тексте тоже ек. – И. Л.), Он был дитя Святого Духа. Христос родился непосредственно от Святого Духа (ст. 20). Его источником был Святой Дух, Его элемент был божественным. Благодаря деве Марии Он облекся в плоть и кровь, в человеческую природу, приняв подобие плоти [Рим., 8, 3], подобие людей [Флп., 2, 7]».

Отметив элегантность русской фразы и безукоризненность в передаче греческих синтаксических конструкций, скажем, что их слишком буквальное понимание (genetivus originis, усиленный предлогом ек) ведет к рискованным выводам догматического характера.

8. Перевод В. Н. Кузнецовой:

Его мать Мария была обручена с Иосифом, но прежде чем они вступили в брак, обнаружилось, что Мария ждет ребенка от Духа Божьего.

«Ждать ребенка» – русский эвфемизм, калька английского викторианского фразеологизма wait a child, здесь он противо-

речит стилистике оригинала. Дважды повторяется имя «Мария», причем даже в основной части высказывания, коррелирующей с пророчеством Исайи, где безусловно должно быть указательно-личное местоимение (русск. «Она»).

9. Современный русский перевод Института Библии в Заокском:

Его мать Мария была обручена с Иосифом, но, прежде чем они сочетались браком, оказалось, что носит она под сердцем ребенка от Духа Святого.

Заметим, что «носить ребенка под сердцем» – тоже русский фразеологизм-эвфемизм (физиология в русской литературной стилистике табуирована), и вследствие подобных замен литургический текст, теряя свой функциональный стиль, начинает смешиваться с жанром бытового нарратива. Далее надо сказать, что «сердце» – ключевое слово как для библейской поэтики, так и для христианской аскетики, но оно требует иного дискурса; этимология слова «ребенок» вряд ли позволит отнести этот апеллатив ко Христу (в Синодальном переводе Нового Завета это слово не употребляется, а литургический эпитет родившегося Христа – Богомладенец).

10. Перевод Сергея Аверинцева:

Матерь Его Мария была обручена Иосифу; однако прежде, чем они стали жить совместно, обнаружилось, что она ожидает дитя от Духа Святого.

Нетрудно видеть, что этот перевод по своей стилистике и «образу языка текста» созвучен тем из анализированных выше авторских работ, где разрывается преемственность по отношению к синодальному тексту.

Представляется, однако, что «чрево Богородицы», литургическим символом которого является кадило, не нашло себе адекватной замены в новых четких переводах.

Хотелось бы также остановиться на употреблении слова «Мессия», которым некоторые переводчики заменяют греческое Χριστός. Слово Μεσσίας встречается в тексте Нового Завета дважды, оба раза в Евангелии от Иоанна (в речи Андрея Первозванного и жены-самарянки), причем оба раза отмечается, что «Мессия» значит «Христос».

Иоан. 1, 4: *обретохомъ Мессию, еже есть сказаемо Христось.*

Иоан. 4, 25: *вемъ, яко Мессиа приидеть, глаголемый Христосъ.*

Но в 4-м стихе главы 2-й Евангелия от Матфея мы читаем: *καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρὰ αὐτῶν ποῦ ὁ Χρῖστος γεννᾶται. И собравъ вся первосвященники и книжники людския, вопрошаше от нихъ: где Христосъ рождается.*

Канонические Евангелия:

Собравъ всехъ первосвященниковъ и учителей Закона, онъ спросилъ у нихъ, где надлежитъ родиться Мессии.

Перевод Института Библии в Заокском:

Собравъ царьъ всехъ первосвященниковъ и книжниковъ народа и сталъ спрашивать у нихъ, где долженъ родиться Мессия?

Отметим, что вопрос о рождении Христа вложен в уста царя Ирода, человека властного, но религиозно индифферентного. А теперь сравним два комментария к этой весьма непростой фразе:

1. «Но волхвы не сказали, что ищут Христа, как же Ирод спрашивает о Христе? Так как он давно уже слышал, что должен родиться Христос, Царь Израиля, а теперь, слыша, что в Иудее родился царь и что звезда открыла Его персам, понял, что это и есть так называемый Христос. И созывает первосвященников и книжников, как имеющих всегда на устах пророческие книги и изречения, и спрашивает, где Христос рождается, то есть в каком месте земли он находится, потому что рождается. Они называют место и приводят, как свидетеля, пророка. Должно знать, что яснее других Даниил написал, что Христос есть Бог» [Зигабен, 2000, 19]. Здесь, во-первых, дается психологическое обоснование вопроса Ирода о Христе, далее, здесь акцентируется божественность Христа, и, наконец, здесь объясняется форма *praesens indicativi* в реплике Ирода: «Где Христос рождается?» Отметим, что этот вопрос Ирода является как бы вариантом литургической формулы, с которой начинается, например, Канон на Рождество Христово: «Христос рождается, славите, Христос с небес, срящите; Христос на земли, возноситеся. Пойте Господеви, вся земля, и веселием воспойте, людие, яко прославися». Здесь основная мысль – Христос находится на земле, потому что рождается. Именно поэтому в вопросе Ирода нет модальности, как нет ее в церковнославянском переводе и у Константина Победоносцева.

Епископ Кассиан и перевод «Живого потока» используют здесь будущее время: «Где родится Христос?» Но все остальные переводы, в том числе Синодальный, вводят в текст модальность: «Где должно родиться Христу?»

2. «Мессия (от евр. *masiah*), помазанник, что соответствует греч. *Χριστός* – одно из высочайших званий Иисуса. *Ветхозаветные пророки возвещали о пришествии Царя, который спасет Свой народ и создаст вселенское царство мира. Новый Завет свидетельствует о том, что Иисус и является этим провозвещенным Мессией.* В Писаниях апостолов звание “Христос” используется уже как часть имени собственного (“Иисус Христос”))» [Новый Завет и Псалтырь, 2002, 788].

Итак, «Мессия» здесь понимается только через ветхозаветный профетизм, ни слова не говорится о божественности Христа. Следовательно, мы должны считать данную замену в переводе концептуальной, корни ее – в христологии, т. е. учении о личности Христа.

Еще одним интересным словом, в переводе которого мы видим разногласия, является слово «*μᾶγοι*» – «волхвы» славянской традиции. Казалось бы, очень неожиданное переводческое решение, так как «волхвы» – реалья славянского язычества, столь далекого от Палестины времен Христа. Но если вдуматься, то «волхвы» должны были легко войти в евангельский текст, когда-то столь экзотический, как символ слияния двух культур и их иерархической соотнесенности. В средневековой мифологии персидские маги приобретают этнические черты, в их лице каждый этнос, принявший христианство, поклоняется родившемуся Христу. И только «Канонические Евангелия» отказываются от волхвов, ставших частью русской фольклорной традиции, и заменяют их «звездочетами». Таким образом, не устраняется мнимый анахронизм, но появляется новый экзотизм в тексте, потому что «звездочеты, пришедшие с Востока» ничуть не понятнее старых волхвов, но их «инокультурность» для Иерусалима, их «иноконфессиональность» словом «звездочет» стирается.

Хотелось бы сказать в заключение, что ориентация на современный русский литературный язык последовательно меняет стилистику текста и его форму: он все больше теряет связь с литургической традицией и приближается к жанру бытового

нарратива. В нашем материале на церковную традицию ориентированы переводы Константина Победоносцева, епископа Кассиана, Безобразова, служения «Живой поток». Эту традицию скрепляет не только терминологическая общность, но и единые принципы синтаксической стилистики, общий целостный образ языка текста.

Переводы священника Леонида Лутковского, В. Н. Кузнецовой, Института перевода Библии в Заокском, а также Сергея Аверинцева отличает множественность подходов к стилистике текста, и хотя они часто различаются в передаче богословско-литургических терминов, можно уже говорить о начале возникновения новой версии русского Нового Завета, которая пока еще только формирует свой целостный образ языка священного текста.

Афанасьева Т. И. Славянская литургия преждеосвященных даров XII–XV вв. // Текстология и язык. СПб., 2002.

Бикман Д., Келлоу Д. «Не искажая Слова Божия...»: Принципы перевода и семантического анализа Библии. СПб., 1994.

Бойс Мэри. Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1987.

Брандес М. П., Провоторов В. И. Предпереводческий анализ текста. М., 2003.

Вдовиченко А. В. Дискурс – текст – слово. М., 2002.

Вдовиченко А. В. Традиционный литературный язык Евангелий // Вдовиченко А. В. Дискурс – текст – слово. М., 2002.

Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М., 1997.

Гаспаров Б. Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000.

Егунов А. Н. Гомер в русских переводах. М.; Л., 1964.

Жуковский В. А. О переводах вообще, и в особенности о переводах стихов // Жуковский В. А. Эстетика и критика. М., 1985.

Зигабен Евфимий. Толкование Евангелия от Матфея. СПб., 2000.

Иванов В. А. Руководство к изучению книг Священного Писания, Нового Завета. СПб., 2002 (репринт).

Илларион (Алфеев), епископ. Русское богословие на рубеже тысячелетий. Киев, 2004.

Канонические Евангелия. М., 1993.

Лезов С. В. Канонические Евангелия (Введение) // Канонические Евангелия. М., 1993.

Летова И. А. Заметки по поводу новейших переводов Евангелия на русский язык // Урал. сб.: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2001. Вып. 4.

Летова И. А. Пролог к Евангелию от Матфея (функциональная роль имени собственного) // Православие третьего тысячелетия: Материалы V и VI науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2004.

Мецгер Брюс М. Канон Нового Завета. М., 1998.

Новый Завет в переводе К. П. Победоносцева. СПб., 2000.

Новый Завет и Псалтырь в современном русском переводе. Заокское, 2002.

Пиккио Рикардо. Slavia orthodoxa: литература и язык. М., 2003.

Радостная Весть: Новый Завет в переводе с древнегреческого. М., 2001.

Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (репринт).

Chantraine R. Dictionnaire etimologique de la langue greque. Histoire des mots. Paris, 1968. Vol. 1.